



Emília Araújo & Eduardo Duque (eds.) (2012)
Os tempos sociais e o mundo contemporâneo. Um debate para as ciências sociais e humanas
Universidade do Minho: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade / Centro de Investigação em Ciências Sociais
ISBN: 978-989-8600-07-3

Contributos para a compreensão da aceleração do tempo

EDUARDO DUQUE

UCP-Braga e CICS-Universidade do Minho

eduardoduque@ics.uminho.pt

Resumo:

Gilles Deleuze (1992: 178) escreveu que nenhum pintor “(...) pinta numa tela virgem, nem o escritor escreve numa página branca, mas a página ou a tela estão desde logo de tal modo cobertas por “clichés” preexistentes, preestabelecidos, que é necessário antes de mais apagar, limpar, laminar, ou até rasgar para fazer passar uma corrente de ar vinda do caos, que nos traz a visão”. Razão pela qual apresentamos, inicialmente, um pequeno poema de Miguel Torga para, de seguida, empreendermos uma breve análise sobre a capacidade que a aceleração do tempo tem para determinar alguma coisa a ser e das suas consequências, ou possíveis consequências, num mundo onde o progresso, que se nos apresenta profundamente contraditório, tem por objetivo proteger-nos da tirania do passado.

Palavras-chave:

Temporalidade, aceleração, mudança, desenvolvimento, progresso, valores

Tempo

Tempo – definição da angústia.

*Pudesse ao menos eu agrilhoar-te
Ao coração pulsátil dum poema!
Era o devir eterno em harmonia.
Mas foges das vogais, como a frescura
Da tinta com que escrevo.
Fica apenas a tua negra sombra:
– O passado,
Amargura maior, fotografada.*

Tempo...

*E não haver nada,
Ninguém,
Uma alma penada
Que estrangule a ampulheta duma vez!

Que realize o crime e a perfeição
De cortar aquele fio movediço
De areia
Que nenhum tecelão
É capaz de tecer na sua teia!*

Miguel Torga, Antologia poética.

A nossa época “caracteriza-se pelo facto de que nada permanece mas também nada de essencial muda; é um tempo em que acontecem coisas de mais mas em que ao mesmo tempo nos sentimos fartos de repetições, rituais e rotinas” (Innerarity, 2011: 39). Pensemos que por trás da dinâmica de permanente aceleração possa haver uma “paradoxal estagnação” da história na qual nada de realmente novo aparece. Segundo Baudrillard (2005), a lógica do post descreve precisamente mudanças de época que não correspondem a novos começos, nas quais há uma significativa vinculação recíproca de passado, presente e futuro. E, neste caso, apenas a pessoa pode “unir” o tempo (Zambrano, 2003: 137).

Apesar de tudo, vivemos uma época especialmente acelerada: uma experiência que se faz presente em muitos aspectos da vida, quer individual quer coletiva. Para isso, terá contribuído a tecnologia da sociedade.

As novas tecnologias propiciaram uma cultura do presente sem profundidade temporal. Trata-se de uma época fascinada pela velocidade e superada pela sua própria aceleração (Innerarity, 2011). O que leva Bauman (2007: 199) a referir que “a nossa cultura não se apoia mais como as culturas de tempos antigos ou aquelas que os primeiros etnólogos encontraram numa prática da recordação, do conservar e da sabedoria. É uma cultura da liquidação, da descontinuidade e do esquecer”.

Mas a vida é uma interrogação. Em todos os seus passos há uma ideia de futuro que o presente não pode negar, por isso, Maria Zambrano (2003: 25) recorda-nos que sendo o tempo, por excelência, o nosso meio vital, devíamos saber respirá-lo como o ar. Saber respirar é a primeira condição para saber movimentar-se, caminhar, atravessar o espaço. Os atletas devem tê-lo sabido sempre. E há uma relação entre o saber movimentar-se fisicamente e o saber movimentar-se na história. Por alguma razão na Grécia os Jogos Olímpicos tiveram carácter ao mesmo tempo sagrado e nacional, o carácter de rito da cidadania. No modo de se movimentar das multidões, um observador avisado poderia surpreender a situação social de um país. Pelo ritmo ou pela falta dele, pelo modo de mover os pés, de dar-se espaço ou de aglomerar-se.

A arte exprimiou esta vivência e as suas aporias. Pensemos, por exemplo, na estética da velocidade que podemos encontrar nos tempos da música. Foram introduzidas na técnica da composição novas anotações de velocidade “Presto” (Muito depressa; muito rápido), mais à frente, outra ordem, “Prestissimo” (O mais depressa possível). As técnicas de aproveitamento do tempo transformam os movimentos humanos em movimentos de cadeias de montagem. Por exemplo, a “máquina de comer” que permite alimentar o operário sem necessidade de interromper o seu trabalho, ou seja, sem necessidade de perder tempo; ou o tiro inteligente que muda e retifica o seu trajeto durante o voo, evitando outros tiros, outros gastos, são tiros que aprendem enquanto caminham.

Mas porque é que se corre tanto na sociedade moderna? Podíamos deter em vários argumentos, porém, devido à falta de “tempo”, invocamos um dos fundamentos que julgamos mais fortes para a aceleração, ou seja, corremos muito devido dificuldade de seleccionar e, conseqüentemente, eliminar a informação que, por sua vez, quando incompleta ou deturpada, conduz à ambiguidade ou ao saber contraditório. É necessário, por isso, estar atento à informação que se recebe, de modo que haja um melhor tratamento da mesma. Podemos assim dizer que se trata de um jogo e, através das informações recebidas e

devidamente filtradas, ganhamos ou perdemos. Segundo Innerarity (2011: 74) “nas sociedades funcionalmente diferenciadas, produz-se uma autêntica explosão da quantidade de informação existente em correspondência com a pluralização de situações e possibilidades dos diversos horizontes sistémicos”. Cada sistema de informação não leva a uma diminuição da mesma, pelo contrário, a diminuição de informação acontece com a seleção da informação. A informação não pode ser ignorada, mas tem de possuir uma estrutura com sentido. Logo, é urgente tomar decisões antes do tempo expirar.

Sartre (1987: 9) dizia que o homem estava condenado à liberdade. Nos tempos de hoje, estamos condenados à decisão. A sociedade está, agora, obrigada a decidir cada vez em mais âmbitos e num período curto de tempo, a isso nos condiciona o poder dos mercados bolsistas, que não conhece os tempos, os ritmos ou as estações. Num único momento, se a aposta foi no tempo certo, ganhou fortunas, mas, por infortúnio, num único segundo, pode conhecer a miserabilidade do tempo. Neste sentido, Beck (2000: 46) refere que os seres humanos perderam uma coisa essencial: a não decisão. “A partir de agora, a não decisão só é possível com decisão”.

Ortega y Gasset (2002) refere que viver é ver-se a cada instante obrigado a decidir o que vamos fazer, portanto, a ser imediatamente futuro. A vida não é dada já feita, mas tem que a fazer cada qual e o espírito do homem não é primariamente espectador da sua existência, mas autor desta: tem que a ir decidindo momento a momento.

Sem dúvida que, como refere Heidegger, em *O conceito de tempo* (2003: 60), o relógio mostra-nos o agora, mas nunca nenhum relógio mostrou o futuro nem o passado. O tempo da ação, da decisão é o agora, que pode, simultaneamente, ser quantificado e qualificado. Todo o medir do tempo não é mais do que conseguir fazer do tempo uma quantidade e quando se regista no presente uma tarefa agendada para o futuro, estamos somente a determinar quanto é que se tem de esperar em tempo até ao presente. Claro que este é o tempo da quantidade. O tempo da vida, aquele que lhe dá sabor e qualidade, é outro, é o da estética, do belo, do sentido. É o tempo do olhar para as coisas e sentir que já não são nossas, porque nunca o foram, só as conquistamos no presente. No passado não existíamos e elas chegaram até nós por amor, talvez por excesso de dom.

Se é verdade que há que decidir viver, não é menos verdade que a vida é curta e que, como refere Odo Marquard (2003), todos os homens são nascidos tardiamente (nascem depois do tempo). Quando começam não é no início. Antes de cada um já houve outros, em cujas tradições ou costumes somos nascidos, de modo que são a nossa origem, o nosso princípio a quem nos devemos ligar. Esta relação é inevitável, pois os homens são “para a morte” e, mesmo que a vida dure muito, todos morrem, sempre muito cedo. Assim são os homens, porque cada um chega tarde (nunca no princípio) e parte cedo (novo no tempo).

1. O tempo da aceleração

O mundo moderno é no seu todo uma teia acelerada de processos. O estar em movimento define a sua matriz genética. A aceleração descreve o seu modo de operar. A velocidade é a linguagem quotidiana, daí que o próprio estado de mudança social é por natureza acelerado, tão acelerado que, por vezes, inquieta e desassossega. Há duas posturas

perante esta inquietação: para uns, ainda estamos num estado muito prematuro de desenvolvimento, situando-o como que num estado embrionário e, como tal, há um longo caminho a percorrer; para outros, o desenvolvimento acontece a uma velocidade vertiginosa, onde tudo acontece demasiado rápido, sem tempo para digerir tantos acontecimentos, tanta informação, dando origem à obtenção de ganhos e metas nunca esperados.

Perante este diagnóstico, Marquard (2003) aponta duas saídas antagónicas: por um lado, para os entusiastas do progresso e da aceleração sem limites, invoca-se a revolução; por outro lado, para os que consideram que já se chegou longe de mais, é urgente desacelerar e abandonar a ideia de progresso sem limite. Em todo o caso, ambas as posturas, embora contraditórias, convergem num referencial: eliminar o mal-estar da aceleração da mudança por oferta de aceleração.

Ora, para prosseguirmos é imperioso definir os termos. Enquanto não se definir clara e definitivamente a semântica da aceleração (algo que julgamos ser difícil de concretizar, a menos que se postule, por exemplo, a existência de um “mundo das ideias”, à maneira platónica), parece-nos que o ideal de tempo é uma ideia de razão à maneira kantiana, a colocar, nestas páginas, entre parênteses, uma vez que pode apontar para um modelo de verdade fixa, que tende a institucionalizar-se (algo diferente do que aqui se pretende propor), em relação ao qual se pode determinar, porque se tem um termo de medida, o lento e o célere, o melhor e o pior que se pode ter ou esperar. Modelo de verdade típico dos sistemas das filosofias realistas. Ainda assim, valeria a pena pensar se o nosso tempo, o tempo em que vivemos, é igual, metricamente igual, ao de um aborígene. Possivelmente há mais que um tempo, mais que uma métrica de aceleração, da mesma forma que existe mais do que uma verdade.

Quanto à verdade, dialogando com Rorty (Objectiv, Realism, and Truth), não será difícil de a definir já que se manifesta como um conjunto de crenças partilhadas no mundo e no tempo por uma determinada comunidade de sujeitos. Quanto ao tempo, se o objectivarmos, não é mais do que uma métrica da dimensão natural da existência, medido com base na nossa experiência subjectiva. Por isso, torna-se veloz para uns e vagaroso para outros. Innerarity (2011), por sua vez, definiu o campo semântico da aceleração moderna a partir de três dimensões:

- Da técnica, referindo-se ao movimento das pessoas, dos bens e das informações, bem como às velocidades de produção e transformação da matéria em energia e serviços. Estas dinâmicas acontecem com uma dimensão objetiva que se pode medir em função do tempo aplicado.
- Da mudança social, entendendo-a como o ritmo com que se modificam as formas de ação e as direções de uma sociedade. As sociedades modernas podem ser consideradas aceleradas do ponto de vista da mudança social; isto significa que diminui a estabilidade das nossas referências, que o presente se comprime, dura cada vez menos, em consequência de uma crescente inovação.
- Do ritmo vital, referindo-se à quantidade de coisas que o sujeito deseja realizar e que está acima das possibilidades técnicas de aumento da aceleração, o que traduz subjetivamente a sua sensação de falta de tempo, no medo de perder

alguma coisa ou na obrigação de se adaptar continuamente ao que ele não conhece ao certo. “Não possui carácter objectivo: é apenas a consequência de uma desproporção” (Innerarity, 2011: 37).

Quando falamos de aceleração, tendemos a atribuir a sua causa aos instrumentos, mas “a velocidade é fundamentalmente subjectiva” (Ibidem); queremos, cada vez mais, fazer mais coisas e, por isso, saltamos de uma para outra com maior frequência. Não existe uma velocidade objetiva, uma medida universal da aceleração; a aceleração é sempre um conceito relativo, já que o tempo da vida não é o mesmo que o tempo da teoria; a vigência no campo da moda é muito diferente da do campo das convicções morais; as coisas envelhecem mais depressa no campo da Informática que no do direito romano; o esforço para estar em dia em matéria científica é menor que em letras... E também as épocas da história se caracterizam pela sua peculiar medição do tempo, que pode dar origem a presentes de muito variada duração (Innerarity, 2009: 186).

Descrever a nossa sociedade com base unicamente na aceleração é um ato redutor já que não tem em conta as suas ambivalências. “É preciso começar por reconhecer que, apesar do carácter aceleratório da nossa civilização, há movimentos contrários: com a dinâmica da civilização moderna cresce também a impertinente presença do que não participa imediatamente na sua evolução” (Innerarity, 2011: 38). Uma coisa não destrói a outra, porque elas complementam-se mutuamente. Duas filosofias diferentes. Dois contextos opostos, que fazem existir duas perspetivas diferentes da mesma dimensão: o tempo. Qual delas é a mais verdadeira? Que tempo realmente existe? Não pretendemos submeter o tempo a um julgamento capital, até porque não temos capacidade nem para o condenar, nem para o absolver. Certamente que os dois, isto é, o tempo da aceleração e o tempo da desaceleração não são mais do que a expressão de um único tempo.

2. O tempo da desaceleração

A verdade é importante? Invoquemos a presença de Deleuze e peçamos apenas um pouco de ordem para nos proteger do caos (Deleuze, 1992: 176). Não nos podemos esquecer do rumo a que nos propusemos no início deste artigo, tomará ele um aspeto diferente se mencionarmos a desconstrução pós-moderna? Num mundo que valoriza, no homem, a sua alma racional em detrimento da sua alma sensível, que futuro estará reservado ao tempo como elemento perscrutador do “progresso” humano? Será possível falar da desaceleração do tempo nas sociedades modernas? Não será um excesso de bondade pensar que abrandar o ritmo é possível? A missão proposta é a de fazer estoirar um “golpe de dom” e tornar possível o impossível. Um golpe que concilie os tempos: passado, presente e futuro, como que fosse possível atribuir a cada um deles um rótulo, no passado o tempo era lento, acelerou-se no presente e conciliou-se no futuro. Reivindica-se, aqui, para a história, um desenvolvimento acelerado sem consequências trágicas. Não é a pós-modernidade o tempo do possível? A queda dos referentes fixos de verdade, que a Pós-Modernidade sublinha nos nossos dias, mais do que remeter-nos para questões de sentido, ou de verdade, remete-nos

para a plausibilidade dos diversos discursos, para a possibilidade de se falar com seriedade de desaceleração.

Viajemos com Hartmut Rosa, pelo presente, diagnosticando as categorias da desaceleração:

- Os limites naturais da velocidade: torna-se difícil falar de limites absolutos a respeito da aceleração. As inovações relativas à velocidade alteraram a nossa percepção e o nosso tipo de comportamento acerca da própria velocidade; o que parecia patologia transformou-se num hábito que fez a norma;
- Oásis face à aceleração: as dinâmicas sociais não são completas, nem os subsistemas se submetem com docilidade a uma ordem universal de aceleração;
- Abrandamento como efeito secundário disfuncional: são aquelas formas patológicas da desaceleração; as estagnações, as depressões, as crises económicas ou as dessincronizações;
- Desacelerações intencionais: formas de lentidão antimodernas ou alternativas, como apologias da preguiça, da serenidade e da resistência.

Que sentido haverá na desaceleração? Não será o mesmo do que propormos que uma flecha atinja o alvo com menos velocidade? Não perderá o rumo e não se desviará do alvo em virtude de uma ordem contracorrente? Que ganhos há, neste caso, na desaceleração? Marquard (2003) dirá que num mundo descontínuo é preciso defender a continuidade. “Quanto mais rápidas são as modernizações, tanto mais, inevitavelmente, são necessários e importantes os homens lentos. Pois o novo mundo não pode ser sem as antigas práticas. Humanidade sem modernidade está paralisada; modernidade sem humanidade é fria; modernidade precisa de humanidade, pois futuro precisa de origem” (Marquard, 2003: 246). Marquard (2003) perguntará ainda quanto se mudou onde quase nada se mudou? Um pouco mais à frente, retoma o pensamento quão pouco se mudou onde quase tudo se mudou.

O processo histórico é o sentido de continuidade, de lentidão; as nossas mudanças são suportadas pelas nossas não-mudanças; o novo não é possível sem o muito antigo; o futuro precisa de passado; os homens são fundamentalmente lentos. A experiência fundamental do histórico é, mais do que a experiência da mutabilidade, a dos limites. Isto vale também para o sentido estético. O homem lento cresceu para o mundo moderno (Marquard, 2003).

3. Da ausência de tempo à precipitação da urgência

Hoje ninguém tem tempo. A explicação é simples. O futuro tornou-se indeterminado e o passado irrecuperável. Heidegger (2003) diria que o tempo é temporal, constitui, portanto, a (sua) determinação mais própria. E não se trata de tautologia nenhuma, pois o ser da temporalidade significa uma efetividade desigual.

Os acontecimentos dão-se no tempo. Isto não quer dizer que tenham tempo, mas que vêm ao nosso encontro como que atravessando um presente. Este tempo presente torna-se explícito à medida que se revela através do agora; uma sequência de que se diz que tem uma direção única e irreversível. Tudo o que acontece revela-se desde o futuro sem fim até

ao passado irrecuperável. E duas coisas são características nesta interpretação: em primeiro lugar, a não-reversibilidade; em segundo, a homogeneização sobre a base pontual do agora.

Ora, se o tempo se torna um bem escasso, porque se fundamenta no agora, no presente, ele é vivido em trânsito. Só se o tempo for compreendido assim, enquanto ser-aí, é que vem a esclarecer-se realmente o que tradicionalmente se opina acerca do tempo, ao dizer-se que o tempo é o autêntico principium individuationis. Na maior parte das vezes, isto entende-se como uma sucessão irreversível, como tempo presente e tempo natural. Mas em que medida é que o tempo, tomado em sentido próprio, é princípio de individuação, isto é, aquilo a partir do que o ser-aí é com carácter de em-cada-momento-respetivamente? É no ser-por-vir do antecipar que o ser-aí, normalmente, é ele mesmo (Heidegger, 2003).

Repitamos a questão do que o tempo é, temporalmente. Claro que pressupomos a “boa fé” daquele com quem conversamos. Só se pretende aqui repor a verdade, a nossa crença vai ser partilhada, remetemo-nos a um determinado contexto, o nosso interlocutor viaja connosco, pedimos a palavra e simplesmente dizemos: é verdade (que procuramos o consenso)! É verdade que ser ou não-ser é a questão se invocarmos o Hamlet de William Shakespeare, mas deixará de ser verdade se nos situarmos em Parménides. A questão é simples, só o ser é, o não-ser, de facto, não é. Abstraiamos da resposta e repitamos a pergunta. O que é que aconteceu à pergunta? Transformou-se noutra. A pergunta “o que é o tempo?” transformou-se na pergunta “quem é o tempo?”. Mais precisamente: o tempo somos nós mesmos? Ou ainda mais precisamente: serei eu o meu tempo? Se bem entendo a pergunta, diria Heidegger (2003), com ela chegamos ao mais sério. Esta questão é, pois, a que constitui a via de acesso e de trabalho mais adequada ao tempo, enquanto este é sempre em cada caso o meu. Então, é que o *ser-aí* é ser em questão.

Vivendo a densidade do presente, torna-se compreensível, ou pelo menos admissível, que se tenha despoletado a cultura da urgência. “O novo não é o intercâmbio de informações, dinheiro, bens e pessoas, ou de ideias e doenças, a grandes distâncias; o novo está na velocidade e na falta de resistência com que esses processos decorrem” (Innerarity, 2011: 38). A ampliação do espaço e aceleração do tempo são duas características fundamentais do mundo atual. O espaço amplia-se enquanto o tempo se acelera; o tempo tende a aniquilar o espaço. E como tal, há aqui um risco. Dirá Beck (1986: 13) “somos testemunhas - sujeito e objecto - de uma ruptura dentro da modernidade, que se separa dos contornos da clássica sociedade industrial e cunha uma nova forma - a aqui assim chamada (industrial) “sociedade de risco”. Isto exige um equilíbrio difícil entre as oposições de continuidade e descontinuidade na modernidade, que se reflectem na oposição de modernidade e sociedade industrial, sociedade industrial e sociedade de risco”.

Nas questões emergentes das sociedades modernas, “a urgência deixou de ser excepcional e impõe-se como modalidade temporal da acção em geral” (Innerarity, 2011: 39). Porém, “o urgente só tem sentido quando existe o que não é urgente” (Ibidem). O estado de urgência contribui para fragilizar as organizações e é terreno para surgirem os problemas graves, como mostra o exemplo das catástrofes das bolsas ou da política perante as pressões imediatas.

Os indivíduos são dominados pelo desejo da satisfação imediata e mostram-se intolerantes perante a frustração; exigem tudo no imediato, saltam de um desejo para outro com uma impaciência permanente.

Deixarmos que a urgência do presente nos absorva limita-nos a nossa energia temporal ao mais imediato. E se mergulhamos na urgência presente, menos valor atribuímos à ideia de projeto e à lógica do longo prazo. Valores como a flexibilidade ou a adaptação, que são muito importantes, transformam-se em princípios absolutos que determinam as grandes decisões. “Instaurou-se uma ditadura do tempo real nas organizações, na política e na sociedade em geral. É o império da eficácia, do instante, do curto prazo, da satisfação, da urgência, da velocidade, da imediatez, da ligeireza e da flexibilidade” (Innerarity, 2011: 42).

A cultura da urgência está também ligada à “sentimentalização” das sociedades modernas; a hegemonia do sentimental tende a legitimar a ação imediata e a desprezar outras alternativas que se inscrevam num registo menos imediato (Innerarity, 2011). O sentimento precipita o momento, o que faz com que não haja tempo para a espera. Esperar incomoda, provoca a razão, o limite, a consciência e sabemos que, numa sociedade de urgências sucessivas, a consciência precisa do tempo para ser e é a ela que lhe compete “levar a nau do eu a um porto seguro e produtivo” para o futuro (Curado, 2007: 189), na “intersecção do eu e da memória” (Damásio, 2010: 363).

A cultura da urgência precisa de consciência para não se precipitar no futuro. Há feridas que se abrem no presente que se pagam, com um preço caro, ao longo de todo o percurso de vida. E neste aspeto, a sentimentalização da sociedade, que gera, na maioria dos casos, ritmos acelerados de menor consciência, pode hipotecar uma dívida odiosa, difícil de suportar no futuro. Daí que Richard Sennet, na voz de Innerarity (2003: 41), refira que “a nossa relação com o tempo está desregulada”; isto manifesta-se na enorme dificuldade com que nos projetamos no futuro e na nossa absorção pela urgência do presente. “Os prazos subverteram os valores e o urgente substituiu o importante; reina a tirania do que é preciso despachar” (Ibidem). De facto, já não somos capazes de estabelecer metas de grande alcance, possivelmente, o horizonte é demasiado míope, falta-nos visão para aonde queremos caminhar, apontar de forma direcionada o foco para podermos continuar a prosseguir viagem como quem projeta e deseja alcançar o (seu) sonho. Quem projeta constrói futuro no presente, enriquece a história com o tempo que há-de vir.

Apesar de tudo, cultura da urgência não nos é estranha. Ela coabita com a história e pensar o contrário não seria honesto. Platão (1990), na Carta VII, perguntava qual é o tempo da urgência, da mesma forma como também perguntava qual é o tempo do amor, o tempo da criação, o tempo da liberdade ou o tempo da decisão. Todavia, nas sociedades atuais, a urgência parece que encurtou o tempo. Quando se fala de tempo parece que se fala de urgência. E a questão é esta: tempo e urgência não são sinónimos. Logo, a urgência coloca-nos frente à problemática da interpretação, da interpretação da própria interpretação, a re-interpretção.

O que é urgente? O que é que será tão urgente que obriga a ser urgente? Pensar no imediato impede que aconteça a história. Não há presente no imediato. E, assim, poderíamos pensar que a cultura da urgência não faz história e nela não toma assento.

4. A utopia do progresso

A proposta da qual partimos é que existe uma falsa ideia de progresso. Assistimos ao esgotamento de uma ideia de progresso, como sendo linear, necessário, irreversível e contínuo, já que as sociedades ocidentais conferiam “o direito e o poder de gerar e gerir expectativas, através do assento de uma acção política suportada pela assunção do princípio do progresso” (Araújo, 2011: 27). Todavia, reflectindo bem, o tempo não é circular, cíclico, nem pode entender-se de modo exclusivamente linear. Ele envolve-se numa rede de relações múltiplas e complexas. Cada dimensão do tempo desvela-se ele próprio num tríplice modo: passado, presente e futuro, interligando-se entre si, como os tempos de um mesmo verbo. O tempo e a história vivem desta conjugação múltipla, na constante abertura ao futuro. Tal facto revela que o tempo é uma construção, é uma realidade complexa. Daí que falar-se da ideia de progresso não é mais do que uma utopia.

No dizer de Maria Zambrano (2003), o tempo ao passar torna-se passado, mas não desaparece. Se desaparecesse totalmente não teríamos história. Mas, se o futuro não estivesse a agir, se, todavia, o futuro fosse simples não-estar, também não teríamos história. O futuro apresenta-se-nos primariamente, como “o que está para chegar”. Se do passado nos sentimos vir, mais exactamente, “estar a vir”, o futuro sentimo-lo chegar, sobrevir-nos, de modo inevitável.

Morreu definitivamente a fé no progresso autómato e, como todas as mortes, também esta deixou consequências: dá-se uma “fragmentação do progresso, o seu estilhaçamento” (Innerarity, 2011: 142). Assim, “já não existe um futuro da sociedade que seja indiscutível no presente. E tem-se a impressão de que o apelo a qualquer futuro se tornou especialmente suspeito ou pelo menos controverso” (Ibidem: 143).

Com o fim da ideia moderna de progresso, teremos que reaprender a viver com o tempo. É urgente criar novas categorias, novos significados, para que possamos proceder a novas interpretações e daí gerar novos códigos e novas palavras-chave de interpretação da sociedade.

Estas novas categorias terão um efeito de *pharmakon*, serão o veneno, na forma de remédio, que procurará curar a corrida vertiginosa do progresso, mas que também a pode matar. Tal como acontecia com o duplo efeito da escrita visto por Platão (1990). A escrita tinha a nobre missão de conservar, de transmitir a verdade, mas era olhada com desconfiança, uma vez que nos desviava a atenção da Razão, da sua função de procurar o universal e, consequentemente, de atingir a virtude. Este conceito pode ainda ser visto, em Derrida (1978), como conceito de “bode expiatório”, que tem como função conservar a sociedade. Está encontrada a fonte do mal, será reposta a paz e a ordem à comunidade.

Se a suposta aceleração geral da nossa sociedade tem o seu contraponto em fenómenos de desaceleração, e se a generalização da urgência arruína o próprio conceito de urgência é necessário que a análise da nossa temporalidade deva ser completada com a ideia de que existe também uma falsa mobilidade. “Em última instância, as sociedades combinam a sua resistência à mudança com uma agitação superficial” (Innerarity, 2011: 44). A utopia do progresso transformou-se numa utopia técnico-informática, num movimento desordenado, agitação sem regras e dissipação de energia (Ibidem: 45).

É a vez do pharmakon atuar, o alerta está lançado: já não há mais o tempo de aceleração; já não há mais o tempo de desaceleração; já não há mais a ideia de progresso, porque já não há o tempo, há, já só, este tempo, que, pela sua especificidade, se inscreve no plano imanente e transporta, em si, sementes de esperança. Há, e este há, que não é menos ostensivo do que cognitivo, determina-o a ser aqui e agora.

É esta a realidade que nos é dada viver. Vamos vencer ou sucumbir. “A flecha do tempo é irreversível” (Borges, 2011: 179). A verdade é que não temos tempo a perder, o que significa que o presente não dura muito, ou melhor, é uma construção que não dura sempre o mesmo. Mas, no presente, já ganhamos a vitória: não há presente no imediato e, por isso, não vale a pena viver de qualquer forma. Há que construir uma sociedade nova, onde a contagem do tempo seja diferenciada não pela expressão numérica mas pelo tempo vivido, entregue e doado. Seria, sem dúvida, um tempo melhor, cairológico. Esta desconstrução constitui um rombo no casco da hermenêutica da sociedade moderna, com a introdução de um elemento diacrónico no síncronico. É preciso, pois, devolver à vida o que lhe foi retirado e colocado num ideal, devolvendo o humano ao tempo, de forma a que o segredo do êxito passe pelo reconhecimento individual da bondade do tempo.

Referências

- Araújo, E. (2011). A política de tempos: elementos para uma abordagem sociológica. *Política & Trabalho*, Revista de Ciências Sociais, 3, 19-40.
- Baudrillard, J. (1995). *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70.
- Bauman, Z. (2007). Schneller leben : Lernen und Vergessen in der flüchtigen Modern. *Leben in der flüchtigen Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Ed. Suhrkamp.
- Beck, U. (2000). *The Brave New World of Work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borges, A. (2011). *Deus e o Sentido da Existência*. Lisboa: Gradiva.
- Curado, M. (2007). *Luz misteriosa. A Consciência no Mundo Físico*. Vila Nova de Famalicão:Quasi.
- Damásio, A. (2010). *O Livro da Consciência. A Construção do Cérebro Consciente*. Lisboa: Temas e Debates.
- Deleuze, G & Guattari, F. (1992). *O que é a Filosofia?*. Lisboa: Editorial Presença.
- Derrida, J. (1978). *Éperons - Les Styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion.
- Heidegger, M. (2003). *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século.
- Innerarity, D. (2009). *A Sociedade invisível. Como observar e interpretar as transformações do mundo actual*. Lisboa: Teorema.
- Innerarity, D. (2011). *O Futuro e os seus Inimigos. A paisagem temporal da sociedade contemporânea. Uma teoria da aceleração*. Lisboa: Teorema.
- Marquard O. (2003). *Zukunft braucht Herkunft, Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam.

- Ortega y Gasset, J. (2002). *O que é o conhecimento?*. sl: Ed. Fim de Século.
- Platão (1990). *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Sartre, J. P. (1987). *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Nova Cultural.
- Torga, M. (1981). *Antologia poética*. Coimbra: Ed. Coimbra.
- Zambrano, M. (2003). *Pessoa e Democracia*. Lisboa: Fim de Século, 121-139.